

# Loginis neigimas ir biologinė mirtis

Jurijus Radovičius

Vilniaus Gedimino technikos universitetas  
Humanitarinių ir socialinių mokslų katedra  
Saulėtekio al. 11, LT-2040 Vilnius  
Tel./faks (370 2) 76 18 90

Filosofinio postmodernizmo kritikai visiškai teisingai, mano manymu, pažymi jam būdingus universalių pažinimo, politikos ir moralės principų galimumo neigimą, neatsakingumą, teorinį antihumanizmą (1). Taip yra, nepaisant pačių postmodernistų kartais skelbiamo nenoro būti laikomiems reliatyvistais, nihilistais ir pan. Nuo kraštutinių postmodernistų (R. Rorty) ne itin skiriasi nuosaukieji (H. White'as, G. Vattimo), nors jų metodologinės pastangos vaisingesnės – jie siekia bent teoriškai išsaugoti tam tikrus objektyvumo sampratos elementus.

Būtent objektyvios realybės bei objektyvaus pažinimo samprata, mano manymu, skiria postmodernistinį (subjektyvistinį) filosofavimą nuo mokslinio. Pripažįstant nepriklausomą nuo subjekto objektyvią realybę, pripažįstamas ir objektyvus jos pažinimas, taip pat ir objektyvus privalėjimo, pareigos turinys. Šiame straipsnyje norėtume parodyti, kad semantiniu požiūriu ne skirtingiems, bet tam pačiam, pagrindiniam dialektiniam loginiam filosofijos diskursui priklauso formalus loginio neigimo, biologinės mirties ir objektyvios realybės tikrumo problemos. Loginis neigimas ir biologinė mirtis tėra neigiamas objektyvios realybės pozityvumo, tikrumo įrodymas. Objektyvi

realybė, kaip loginio teigimo ir neigimo galimumo sąlyga, drauge yra tiek mokslo, tiek etikos pagrindas. Kaip suprasti tą objektyvią realybę?

Graikų Mileto mokykloje (nuo VII a. pr. m. e.) ieškota viso pasaulio pradmens (*arché*). Šioje natūrfilosofinėje prieigoje laikoma savaime suprantamu dalyku, jog visas pasaulis (sakytume, būtis) egzistuoja objektyviai bei turi transcendentinį, nors taip pat medžiaginį, pradą. Tačiau jei transcendentinį vandenį (Talis), orą (Anaksimenas), ugnį (Herakleitas) dar galima įsivaizduoti kaip medžiagiškus, tai *apeironą* („begalinį“, „nepibrėžtą“ – Anaksimandras) – sunkiai. Jusiškai suvokiant būtį ir sudarant apie ją nuomones (*doxa*), tokio dalyko kaip *apeironas* joje objektyviai nėra. Tačiau, pasak miletiečių, *apeironas* ir pan. yra. Matyt, tai yra esinijos transcendentinis neiginys, egzistuojantis objektyviai ir pažįstamas per išmintį.

Elėjos mokykloje regimojo ir neregimojo objektyvių pasaulių priešprieša susiformavo galutinai. Parmenido (VI a. pr. m. e.) poemoje „Apie gamtą“ pažintinis „Tiesos kelias“ reikalauja pripažinti, jog „nebūti neįmanoma“ (fr. 2), nes kalbėti galima tik apie esančius dalykus; būtis yra, o nieko nėra (fr. 6), tas pats yra mintis ir tai, apie ką min-

tis kilo (fr. 8.35). O tai, kas yra, neatsiranda ir neišnyksta, yra visa kartu, nejuda, neturi spalvų. Visas tų savybių priešybes (gimimą ir žūtį, judėjimą, spalvas) neprotingieji, žengiantys „nuomonės keliu“, laiko tikru egzistavimu ir suteikia jiems vardus, bet jie klysta (fr. 8.40).

Tame Parmenido samprotavime pastebimi svarbūs momentai. 1. Transcendentinis objektyvumas, skirtingai nuo Mileto mokyklos, tarsi išplėšiamas iš imanentinio ir paskelbiamas vieninteliu tikru. 2. Bene pirmą kartą filosofijos istorijoje naudojamas absoliutinis (visiškas, kategoriškas) neigimas bei neprieštaravimo dėsnis (tik neprotingieji „būti“ ir „nebūti“ laiką už vieną ir tą patį; fr. 6.5, 7). Jie panaudojami būtent ontologiškai, juk būtis vis tik laikoma apibrėžta, kaip objektyvus daiktas, rutulys. 3. Būtis yra tai, kas mąstoma, neįmanoma mąstyti to, kas neegzistuoja. Tie trys momentai rodo, jog, mano nuomone, Parmenido „būtis“ traktuotina kaip objektyvi, bet ne *ontologinė*, nors jis ją tokią vaizdavo. Juk atitinkamai: 1) objektyvus transcendentinis pasaulis kaip ontologinis – tai paprasčiausia fikcija, kokių būta ir gal tebėra mokslo istorijoje; 2) absoliučių ribų objektyviame materialiam pasaulyje paprasčiausiai tikrai nėra, ir tai ne vien tik nuomonė (kad jų nėra), pavyzdžiui, paukštis tik santykiškai nėra akmuo; visos absoliučios ribos – tai mūsų abstrakcijos; 3) Parmenidas pats aiškiai pasako, jog kalba apie būtį kaip apie *minties turinį* (nors laiko jį ontologiniu; tai būties ir mąstymo tapatumo principas).

Tad apie kurią – subjektyvią ar objektyvią – realybę kalba Parmenidas? Aristotelis sako: „Parmenidas, kaip atrodo, supranta vienį kaip mintinį (*logos*), o Melisas – kaip materialų“ (Metaf., I, 3, 986b18). Parmenidui, pasak P. Gaidenko, begalybė – tai, kas yra jutimuose, t. y. nebūtis, o rutulys – ap-

ribotas, tai tikra, nejutiminė būtis (2). Tikslesnė yra V. Komarova, pasak kurios, pažinimo proceso ypatybės Parmenidas priskyrė būčiai, išsaugojęs jos medžiagiškumą. Pažinimui būdingas tam tikras patvarumas, nekeitamumas, tokia esanti būties sąvoka; Parmenidas laikė tai mąstymo nekeitamumo įrodymu ir visiškai priskyrė būčiai (3). Ne visai aišku, kodėl G. W. F. Hegeliui atrodė, kad Parmenidas būties ir nebūties priešingybę įsisąmonino nepakankamai, bet jis, kaip ir Aristotelis, pažymėjo svarbiausia: Parmenidas kalba apie mąstymą kaip toki, arba, taikant vėlesnį, platonišką, terminą, apie idealybę kaip tokią, todėl „Parmenidu prasideda filosofija tikrąja to žodžio prasme“ (4).

Tą reiktų suprasti taip: 1) transcendentinio pasaulio nėra objektyviai, bet mintinė idealybė yra transcendentinė pasaulio atžvilgiu; 2) absoliutinis neigimas (transcendavimas) įmanomas tik mąstyme ir pasireiškia formaliojoje logikoje; 3) būtis fenomenologiškai yra mintis tik pačioje mintyje. Panašiai fenomenologinius loginio racionalumo bruožus yra aprašęs (1930) V. Sezemanas. Pasak jo, „loginė sfera būtinai atrodo kaip erdvinio daiktų pasaulio analogas“; ypatinga loginė erdvė, skirtingai nuo fizinės, yra homogeninė, kurioje „daiktai“ (sąvokos) tiek implikuojasi bei kryžiuojasi, tiek egzistuoja šalia viena kitos; yra ypatingas loginis laikas, netapatus realiam (5). Sezemanas daro išvadą: „Pažinimas, kaip ideali loginė būtis, yra pavaldus mąstymo dėsniams“ (6).

Taigi Parmenidas būties kategorija aprašė jo atrastą (Anaksimandro, Ksenofano pėdomis) minties, mąstymo, taip pat vaizduotės, idealybės apskritai realybę mūsų sąmonėje, aprašė kaip mokėjo, t. y. neatsispirdamas „ligtolinei abstrakčių mąstymo išvadų „sudaiktinimo“ tradicijai“ (7). Tai yra natūralios filosofinės tradicijos, kuri čia pasireiškė ne

ties išvadų (jų čia nėra, tėra postulatai), kiek bet kokio refleksijos objekto naiviu sudaiktinimu: Talis *arché* vaizdavo kaip vandenį, o Parmenidas idealybę – net kaip visą pasaulį, būtį.

Galima būtų pritarti A. Šliogerui, kuris apibūdino Parmenidą kaip absoliučios transcendencijos kontinento Kolumbą (8), jeigu transcendenciją suprantame ne egzistencialistiškai, bet kaip loginės idealybės fenomenologinį pavaizdavimą, pirminę iliustraciją. M. Heideggeris atsargiai bent pripažino (1957), jog Parmenido būties ir mąstymo tapatumo tezė lieka neaiški (9), bet vis tiek ją interpretavo kaip žmogaus ir būties „susi-klausymą“. O M. Mamardašvilis jau tiesiogiai primetė Parmenidui egzistencialistiškai fenomenologinę būties sampratą kaip galutinį prasmės išgavimą (10), kaip žmogaus savikūrą nebūties sraute, net ignoruodamas, kad Parmenidui nebūties visai nėra. V. Sokolovas pastebėjo Mamardašvilio subjektyvistines klaidas, bet išvelgė tame „sąmonės srautą“ (11), o ne egzistencializmą bei fenomenologiją.

Gali klaidingai pasirodyti (ir pasirodė S. Jankauskui) (12), kad ir Parmenidas ieškojęs pasaulio *arché* ir dėl mąstymo tikrumo pavaizdavo jį rutuliu (13). Iš tikro jis taip pat vaizdavo mąstymą kaip tokį, patį mąstymą fenomenologiškai arba natūrfilosofiškai. Suprantama, tai sunkiai įvykdoma užduotis. Todėl „ir jo paties aptiktoji „būtis“ (mąstymas – *J. R.*), praradusi kūnišką tikrumą, galiausiai turėjo virsti vardu (...)“ (14). Tai turi svarbių pasekmių.

S. Blandzi praneša, jog J. Malkolmas (1967), G. E. L. Owenas (1971) ir ypač H. Kanhnas (1973) įrodė, kad graikų „būties“ sąvoka (*einai, on, usia*) visai nebuvo ontologinės refleksijos įrankis (15). Klasikiniai graikai neturėję atskiro veiksmazodžio egzistavimui žymėti ir vartojo bendresnį veiks-

mazodį „būti“ (*eimi-einai*), bet ir išvis egzistavimo nesvarstė, bent iki Aristotelio (16). Veiksmazodis „esti“ Platono bei Parmenido vartosenoje turi tikroviškumo patvirtinimo (ar nepatvirtinimo) funkciją (17). Parmenidui būtis – tai, kas veda į Tiesą, skirtingai nuo nesamo. (O egzistavimas kaip toks, pasak H. Kahno (18), atsiduria dėmesio centre tik atsiradus dieviškojo kūrimo teologijai islame.)

Dėl to, beje, yra netikslu teigti, kad Aristoteliui būtis – ne kategorija, dėl to, kad apie ją tariamos visos kategorijos (19). Priešingai, pasak Aristotelio, būtis priskiriama kam nors per įvairias kategorijas – esmės, kokybės, kiekybės, santykio, veiksmo ar kęs-mo, „kur“, „kada“ (Metaf. V, 7, 1017a20–25). Be to, „būtis“ bei „yra“ reiškia ko nors tikrumą, o „nebūtis“ – netikrumą, kai teigia ar neigia (1017a30).

Daug autorių pažymi, jog ir I. Kantui būtis – ne realus, bet tik loginis predikatas arba, tiksliau, jungtis (20). Kantas tikrai laikė, jog būtis yra ne realus predikatas, bet tik daikto arba tam tikrų apibrėžimų pačių savaime pripažinimas egzistuojant (t. y. tik laikymas egzistuojančiais – *J. R.*); logiškai vartojama „būtis“ – tai sprendinio jungtis (21). Pravartu patikslinti, jog būtent taip dera suprasti ir J. V. Vinciūno žodžius, kad „viena atskirai tiriama egzistavimo sąvoka negali turėti jokių predikatinų savybių“ (22). J. Borodajus, kurį nurodo Vinciūnas, turi galvoje, jog būties kategorija negali būti pati predikatu, o tik sprendinio jungtimi; tuo tarpu Hegelis, pasidavęs mūsų polinkiui viską įsivaizduoti tik kaip subjektui priešstatytą daiktą, traktavo būtį savaip, kaip objektyvią sąvoką, ir iš čia kilo visa jo idealistinė mistifikacija (23). (Patikslintume: visgi būtent sąmoningai atkartojęs Parmenido nevalingą nuostatą.) Jei taip, tai bent savo „Logikos moksle“ Hegelis tikrai netu-

rėjo to daryti. Juk „būtis“, kaip jo logikos, tiksliau, metalogikos kategorija, išreiškia kasdienį kalbos vartojimą, kai mes šnekam, tarsi objektai (esmės, esiniai=*beings*) esą jau duoti ir įvardyti (...). Egzistavimas (*esse*) arba Būtis ir ne-egzistavimas arba ne-Būtis priklauso (*refer to*) visoms teiginių bei neiginių rūšims, ne vien egzistavimui bei neegzistavimui (24). O ir visa Hegelio logika esanti semantinė.

Tačiau jeigu būties sąvoka funkcionuoja tik kaip jungtis sprendinyje ir pastarojo teigiamoji arba neigiamoji kokybė (S yra P, S nėra P) tėra tik semantinė, tuomet neaišku, kiek mūsų logika bei kalba turi objektyvaus turinio, jeigu jis apskritai yra. Tokia buvo D. Hume'o abejonė. Tuomet neaišku, kas iš tikro egzistuoja, o kas – ne. Kad, be būties, egzistuoja ir nebūtis, įrodinėjo Demokritas (jo atomai ir tuštuma), Platonas (nebūtis kaip įvairios skirtybės palyginti su esamu daiktu dialoge „Sofistas“; kitaip tariant, ne kontrarinis santykis „A arba ne-A“, bet kontradiktorinis „A arba B“, ne priešingybė, bet skirtumas). Tada reikėtų, pavyzdžiui, drauge su Rytų mokymais, manyti, jog visiškos mirties nėra, tėra tik skirtingos organizmo ar sielos būsenos. Apskritai tuomet nieko apie nieką negalima kategoriškai teigti nei neigti.

Bet argi vien per iliuziją, per klaidą mes savo kalbą taikome kaip objektyvią? Aristotelis jo suformuluotą formalų loginį neprieštaringumo reikalavimą sąmoningai traktavo ir ontologiškai: „tuo pačiu metu būti ir nebūti neįmanoma“ (Metaf. IV, 4, 1006a5). Čia yra išvesta absoliuti, kategoriška riba tarp ontologinių būties ir nebūties sąvokų. Savo griežtumu ji prilygsta matematikai. Betgi, pasak to paties Aristotelio, „matematinio griežtumo dera reikalauti ne visiems dalykams, o tik nematerialiems“. Štai kodėl „toks būdas (loginis – J. R.) ne-

tinka samprotaujančiam apie gamtą, nes visa gamta, galima sakyti, yra materialinė“ (ten pat, I, 3, 995a15). Taigi vis tiek loginis teigimas ir neigimas kažin ar atitinka realybę? Išnagrinėjęs įvairius neiginius, V. Bondarenka konstatavo, kad vis dėlto „nėra sutartinio atsakymo į klausimą dėl neigimo, neigiamo sprendinio esmės“ (25).

Atrodo, kad visiškas, absoliutus priešingumas tarp formalių loginių teigimo ir neigimo (ir, atitinkamai, visa logika ir mokslas) yra įmanomas tik dėka to, kad tam tikra absoliuti riba vis tiktai egzistuoja ir objektyviai. Ją, tarsi pritaikęs Parmenido metodiką, nurodė Epikūras (IV–III a. pr. m. e.): „kol mes gyvename, mirties dar nėra, o kai mirtis ateina, tada mūsų nebėra“ (26). Tai absoliuti riba tarp mano egzistavimo ir neegzistavimo. Tai *vienintelė* egzistuojanti objektyvi *absoliuti* priešprieša. Imant vien objektą, jame visos ribos dinamiškos, gyvybė ir mirtis tarsi persilieja viena į kitą (aš gimiau iš man nepriklausiusių medžiagų, man suirus, iš mano medžiagos gims kitos gyvybės). Vien subjekte, sąmonėje, jos idealybėje, kaip parodė Sezemanas, viskas yra homogeniška, viena, skirtumai taip pat santykiški, analogiški objektui, nors kitoniški. Santykiai tarp subjekto ir objekto taip pat dinamiški: mano kūnas objektyvus, bet suvokiamas kaip intymusis „Aš“, o mano refleksija stebi mano sąmonės srautą tarsi kažką ne mano. Yra galimá gausybė ilgalaikių iliuzijų bei klaidų. Tačiau šiuolaikiniame moksle nebekelia abejonių tik manojo sąmoningo „Aš“ susietumas su mano kūnu bei jo visiškas išnykimas mano kūnui biologiškai mirus. Tai visuomet teigė materialistinė filosofija.

Skirtumai ir binarinės opozicijos, kurių gausiai aptiko „laukiniame mąstyme“ C. Lévi-Straussas, nors yra tik kiekybinės, bet jų pamatas vis dėlto kokybinis. Tai sa-

vęs, savo kolektyvinės arba ir individualios egzistencijos įsisąmoninimas (savęs identifikavimas su kuriuo nors totemu, besiskiriančiu nuo kitų arba jiems priešišku). Iš savęs identifikavimo kyla ir tabu, pirmasis absoliutus neigimas, draudimas, kurį pažeidus gali ištikti būtent mirtis, egzistencijos nutraukimas. Ne dėl prigimtinio polinkio viską klasifikuoti protas ženklino skirtingumus (juolab kad pernelyg supaprastintai, pagal XVIII amžiaus intelekto modelį supranta Lévi-Straussas proto veiklą), bet dėl egzistencinio nesąmoningo klausimo: „kuo mes (aš) skiriamės nuo viso kito?“ Kitaip tariant, mes arba esame tam tikru būdu, arba mūsų nėra. Mirtis reali; ja galima ir netikėti, bet pats absoliutumas ritualuose, tabu praktikoje, karai bei aukos liudijo praktinį jos pripažinimą. (Labiau būtent tas absoliutumas, o ne „klasifikavimas“ turi formalų loginį pobūdį.) Todėl, manytume, gana painiai Lévi-Straussas priekaištavo mokslui, kad jis tariamai nuvertinęs ritualinius gimimus ar mirimus kaip vien žaidybinius, esą mokslas „išmetė iš mirties ir gimimo sąvokų viską, kas jose neatliepė paprastiems fiziologiniams procesams, ir todėl jos negali perteikti kitokių reikšmių“ (27). Jis gal teisus tiek, kiek, E. Cassirerio pastebėjimu, mitinėje sąmonėje gyvybė ir mirtis „yra susijusios ne kaip būtis ir nebūtis, bet kaip tos pačios būties dvi vienalytės dalys (...). Būtent mirtingumas čia dar turi būti įrodomas“ (28). Betgi tiek, kiek tos reikšmės traktuojamos absoliučiai (pavyzdžiui, ritualinis lošimas, žaidimas, vaidinimas, besibaigiantys realiu žmogaus paaukojimu), jos byloja būtent apie tikrovišką, biologinį mirties traktavimą. Ir vėlesnis tik simbolinis nužudymas arba žmogaus pakaitalo aukojimas dar labiau byloja apie tą patį pripažinimą, tik kitokia forma.

Formalūs loginiai griežtosios disjunkcijos teiginiai „p arba q“ (kuriuose jungtis „ar-

ba“ reiškia skirtumą ne tarp dviejų galimų, bet tarp visiškai nesuderinamų dalykų – „būti ar nebūti“), matyt, tapo galimi taip pat dėl absoliutaus, egzistencinio ritualų bei magijos griežtumo. Arba griežtai ir smulkmeniškai atlikus ritualus sausra bus sustabdyta, arba gresia badas ir mirtis. Rituale nėra nieko nereikšmingo, nuo kiekvienos smulkmenos gali priklausyti gyvybė. Taip pat ir formali loginė implikacija „jeigu p tai q“ kildintina iš maginio veiksmo. Jeigu teisingai atliktas užkeikimas, tai priešininkas, paveiktas per atstumą, mirs.

Žinoma, magija bei ritualai ne kiekvieną kartą sprendė būtent mirties ir gyvybės klausimus, bet visi kiti klausimai tebuvo tik antstatai virš anų ir todėl buvo tvarkomi analogišku tikslumu. Ne ką kitą, o būtent jį primena naujųjų laikų gamtamokslio formulų loginis bei eksperimentų tikslumas. Tad manytume, kad tiesioginė mokslo metodologijos kilmė ne gnoseologinė (tai logikos bei gamtamokslio iliuzija apie save pačius), bet egzistencinė, maginė nurodytąją prasmę (absoliutaus gyvybės baigtinumo projekcija sąmonėje ir veiksmuose). Pažinimas prasideda jutimais, tačiau „žmogaus juslinis tikrovės suvokimas savo prigimtimi nėra žmogiškas (...), jis reikalingas organizmui biologiškai prisitaikyti prie aplinkos. Jutimas – tai pirmiausia skyrimas to, kas žalinga ir kas naudinga biologinei organizmo struktūrai“ (29). Tariant kitaip, tai praktinis absoliutaus gyvybės neigimo neigimas. Panašiai jutimus traktavo J. A. La Mettrie (1745). Gyvybei palaikyti tikslumas yra būtinas. Per visą istoriją, matyt, milijonai žmonių bei gyvūnų žuvo dėl visiškai nereikšmingų atsitiktinių priežasčių – nereikšmingų ligų komplikacijų, neatsargumo, nesusigaudymo gamtos reiškinuose ir pan. Iš čia šandieninis medicinos, teisės, kriminalistikos preciziškumas.

Kabinetiniams subjektyvistams biologinis žmogaus baigtinumas nėra vertas filosofinės refleksijos. M. Heidegeriui „taip“ ir „ne“ tėra svyravimo tarp „ką aš galiu“ ir „ko negaliu“ apraiška, ir būtent pats negalėjimo faktas, o ne kas kita jam bylojantis apie žmogaus baigtinumą (30). Baigtinė esanti egzistencija, kurią galima suvokti tik suvokus būtį. Čia matome egzistencialistiškai „perrengtą“ tradicinį religinį „netikrosios“ ir „tikrosios“ būties skirtumą. S. Kierkegaardas skyrė (1846) nuodėmingą individualią egzistenciją ir amžiną tiesą (31). Tačiau būtent ne egzistencine, nesvarbia problema mums atrodo egzistencijos baigtinumo įtaka žmogaus atsakomybei prieš Dievą arba prieš save dėl savęs realizavimo ar pan. Keliame klausimą dėl atsakomybės visų prieš visus dėl pačios egzistencijos, kaip griežtai baigtinės. Įrodinėjame patį egzistencijos baigtinumą kaip etiškai įpareigojantį faktą. Juk tas baigtinumas reiškia gyvybės suteikimo bei puoselėjimo arba jos atėmimo galimybę. Tie veiksmai gali būti apskaičiuoti labai tiksliai, smulkmeniškai. Todėl visa egzistencialistinė problematika, kiek ji to neapima, neturi nei filosofinės (nebent literatūrinę), nei etinės reikšmės, vartoja svarbias sąvokas mažareikšmiams individualistinės problematikos klausimams. Antai, pakoreguodamas Heideggerį, J. P. Sartras atskyrė dar mirtį, kaip neutralų gamtos faktą, nuo baigtinumo, kaip žmoniškųjų laisvų pasirinkimų baigtinumo (32). Bet juk mirtis gali būti ir nenatūrali, kaip kažkieno „laisvo pasirinkimo“ padarinys, žmogžudystė. Ir to pasirinkimo, tarkim, „baigtinumas“ ar „begalinumas“ visai nereikšmingas. Filosofškai svarbu, ar baigtinė yra gyvybė, ar yra mirtis, todėl – ar tikrai įvyko žmogžudystė, t. y. ar žmogžudys pakaltinamas. Čia nesvarbu, ar jo pasirinkimai yra kuria nors prasme baigtiniai, ar ne.

Nebūties, neigimo problema akcentuotina dėl to, kad tik po jų ir iš jų atsiranda bet koks pozityvumas. Kaip pastebėjo Sezenmanas (1931), tiesos problemai svarbu ne tiek tiesos kriterijus, kiek netiesos. „Iš tikrųjų pirmiausia žmogus susiduria ne su tiesos, o su klaidos problema“ (33). Taip yra vien dėl to, kad ir apie gyvybę susimąstoma tik susidūrus su mirtimi bei keliu į ją – smurtu, kančia, liga. Bet kokia refleksija, bet koks pažinimas vyksta tik *post factum*. Juos galima palyginti su žmogumi, žengiančiu tamsoje atbulai, ir prožektoriumi, apšviečiančiu tik nueitą kelią (ne žengiančiu veidu į priekį); tik aklai jis koreguoja savo judėjimo kryptį. Toks judėjimas yra labai rizikingas žmonijai, juolab žiauriai kovojančiai savo pačios viduje. Todėl vertingi yra „gyvenimo filosofijos“ humanistinio sparno atstovų – E. Dühringo, A. Šveicerio darbai.

Negalima pritarti postmodernistiniams žaidybiniams froidistinės mirties tematikos reinterpretavimams. Straipsnyje „Anapus pasitenkinimo principo“ (1920) Z. Freudas iškėlė hipotezę apie gyvo organizmo nesąmoningą trauką mirčiai kaip grįžimą į pirminę būseną. Jis tai iliustravo ir analogiškų reiškinių – siekiu kartoti tam tikras psichinės būsenas. Pasikartojimas jam – gyvo, save identifikuojančio individo elgesys, o mirtis – biologinė. Tuo tarpu G. Deleuze deklaravo (1968), esą dabar jau „skirtumas ir pasikartojimas užėmė tapatybės ir neigiamybės, tapatybės ir prieštaravimo vietą“ (34). Viskas esą pavirtę tik „simuliakrais“. Pasak autoriaus, ne biologinė mirtis nagrinėtina, bet įvairiais kaukėtais pasikartojimais besirengiantis mirties instinktas, o pati mirtis – ne neigimas, bet paskutinis problemiško laipsnis (35). J. Baudrillardas teigia (1983), jog psichoanalizė pervertino vieną iš mūsų gimimų – biologinį ir pamiršo iniciacinį; mes imame egzistuoti per žaidimą ir „būdami žaidžiami“ (36).

Mirties trauka yra galimas reiškinyss atsižvelgiant į tai, jog žmogaus biologinis kūnas daugiausiai susideda iš tuštumos, ir net galvos smegenų neuronų sinapsės (sujungimai) perskirtos sinapsiniais plyšiais, tuštumomis (37). CNS nėra vientisa materialio sistema. S. Fanti mano, kad gyvybė pareina iš tuštumos beasmenių energijos „krešulių“ ir kad gyvybės trauka tolygi mirties traukai. Bet nei visai tai, nei žaidybiniai mirties ar gimimo simbolizavimai kultūroje nenuneigia ribos tarp mūsų Aš kūniško egzistavimo ir neegzistavimo makrolygmenyje absoliutumo. Mūsų „Aš“ yra susietas būtent su mūsų biologiniu makrokūnu, o ne su mikro ar megapasaulyu („kosmine sąmone“).

Labai gausi analitinės filosofijos literatūra, įrodinėjanti vertybinių bei norminių teiginių neišvedamumą iš amžinų tiesų ar pa-

prastų faktinių teiginių. Pirmasis tai suformulavo Hume'as (1740): iš konstatavimų, „kas yra“ ar „ko nėra“, negali sekti „privalu“ ar „neprivalu“ (38). Pasak jo (ten pat), netgi iš tyčinės žmogžudystės konstatavimo neplaukia jos moralinis pasmerkimas, jis kyla iš jausmo. Pridurtume: o gali ir nekilti. Egzistencializmas, ir ypač postmodernizmas, iš kitos pusės, ardo objektyvaus moralinio privalėjimo sampratą. Mums atrodo, kad žmogaus, būtent kaip žmogaus, gyvybės absoliutaus baigtinumo pažinimas bei konstatavimas yra pakankamas pagrindas laikyti ją amžina tiesa bei vertybe ir bet kokio išvestinio normatyvumo pagrindu. Bet kokie mėginimai teoriškai „ištirpinti“ ribos tarp gyvybės ir mirties absoliutumą nuvertina gyvybę ir prilygsta moraliniam nusi-kaltimui.

## Literatūra

1. O'Neill J. The Poverty of Postmodernism. London and New York, 1955. P. 1;

Horvey D. The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Camb. MA, Oxf. UK, 1997. P. 357;

Norkus Z. Postmodernizmas istorikoje: retorikos tradicija ir H. White'o istoriografinio stiliaus tradicija // Problemos. Nr. 50. 1996. P. 65–66.

2. Гайдено П. П. Бытие и разум // Вопросы философии. № 7. 1997. С. 116.

3. Комарова В. Я. Становление философского материализма в древней Греции. Ленинград, 1975. С. 68.

4. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. IX. Лекции по истории философии. Книга первая. Москва, 1932. С. 223.

5. Sezemanas V. Raštai. Gnoseologija. Vilnius, 1987. P. 157, 159, 160, 185. Čia kalbama ne apie fiktyvią Husserlio fenomenologinę realybę, bet fenomenologiškai aprašomas realus mąstymo procesas.

6. Ten pat. P. 205.

7. Jankauskas S. Būties problema ikisokratikų filosofijoje // Problemos. Nr. 37. Socialiniai pažinimo aspektai. Vilnius, 1987. P. 58.

8. Šliogeris A. Transcendencijos tyla. Pamatiniai filosofijos klausimai. Vilnius, 1996. P. 276.

9. Heidegeris M. Rinktiniai raštai. Vertė A. Šliogeris. Vilnius, 1992. P. 334.

10. Мамардашвили М. Лекции по античной философии. Москва, 1997. С. 42.

11. Соколов В. В. „Попробуем на уровне простейших ассоциаций... разобраться прежде всего в этом особом смещении мозгов, которое мы называем философией“ // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1998. № 3. С. 118.

12. Jankauskas S. Ten pat. P. 57.

13. Ten pat. P. 59.

14. Ten pat. P. 59.

15. Blandzi S. W kwestii właściwego sc. nieegzystencjalnego rozumienia terminu byc w klasycznej ontologii greckiej // Filozofia XVI. Nauki humanistyczno-społeczne. Zeszyt 279. 1994. Toruń, 1995. P. 3.

16. Ten pat. P. 7.

17. Ten pat. P. 10.

18. Ten pat. P. 4.

19. Гайдено П. П. Ten pat. P. 118.

20. Нанси Ж. Л. Сегодня. Лекция, прочитанная в январе 1990 года в Институте фило-

софии в Москве // *Ad Marginem* '93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института Философии Российской Академии наук. Москва, 1994. С. 154.

21. Kantas I. *Grynojo proto kritika*. Vertė R. Plečkaitis. 2-asis leid. Vilnius, 1996. P. 427.

22. Vinciūnas J. V. *Raštai. Gnoseologija*. Vilnius, 1988. P. 157.

23. Бородай Ю. Воображение и теория познания. Москва, 1966. С. 50, 51.

24. Stekeler-Weithofer P. *Hegel's Logic as a Theory of Meaning // Philosophical Investigations*. Oct. 1966. Vol. 19. No 4. P. 297–298, 299. (Swansee, Wales).

25. Бондаренко В. Н. Отрицание как логико-грамматическая категория. Москва, 1983. С. 44.

26. *Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika*. Vilnius, 1977. P. 304.

27. Lévi-Strauss C. *Laukinis mąstymas*. Vertė M. Daškus. Vilnius, 1977. P. 296.

28. Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Vol. Two. *Mythical Thought*. New Haven, 1955. P. 37.

29. Vinciūnas J. V. Ten pat. P. 110.

30. Heideggeris M. Ten pat. P. 37.

31. A Kierkegaard Anthology. Princeton. B. m. P. 216.

32. Sartre J. P. *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*. New York, 1956. P. 547.

33. Sezemanas V. Ten pat. P. 309.

34. Deleuze G. *Difference and Repetition*. New York, 1994. P. XIX.

35. Ten pat. P. 17, 112.

36. Baudrillard J. *Fatal Strategies*. London, 1990. P. 137–138.

37. Фанти С. *Микропсихоанализ*. Москва, 1993. С. 26, 33.

38. Hume D. *A Treatise of Human Nature*. Oxford, 1967. P. 469.

## Logical Negation and Biological Death

### Summary

Postmodernist philosophy dissolves the concept of objective reality and by this also the concept of objective ethical obligation. Parmenides introduced an absolute difference between outer world and transcendent ideal being. This methods of an absolute formal logical negation was repeated by Epicuros in his discrimination between „we“ and „death“. Both object and subject as well as verges between them are flexible and may be subjective. The only absolute

and objective difference is the opposition between our existence and non-existence. Formal logical negation along with the whole science was possible only thanks to biological death's absoluteness. Being is not simply copula in judgement, as I. Kant thought, it is an autonomous logical projection of our own objective being or non-being. It is in this way being is a value and „ought“ follows from „is“.